



TITLE:

死と超越: 身体において、死と再生
はいかなることとして了解される
か

AUTHOR(S):

松島, 哲久

CITATION:

松島, 哲久. 死と超越: 身体において、死と再生はいかなることとして
了解されるか. 実践哲学研究 1981, 3-4: 43-64

ISSUE DATE:

1981

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59124>

RIGHT:

死と超越——身体において、死と再生は いかなることとして了解されるか——

松 島 哲 久

序

《死は怖るべきことなり、しかれども最も怖るべきことにあらざるなり。世には
《死よりもはるかに怖るべきこと多し、神を棄つることなり、俗人となりおわる
《ことなり、罪を罪と意わざることなり、不義に与することなり、善を嘲ること
《なり、……われは祈る、不信不義の災害のわれに來らんよりは死のわれに臨
《まんことを。》（『内村鑑三所感集』、岩波文庫 P.341～P.342）

内村鑑三の『死』の觀念の超克は見事である。『死の刺は罪なり』と信ずる彼に
とって、死は将来的出来事ではもはやない。罪の故に肉としてのわれはすでに死ん
でしまっている。否、信仰者の魂にあって、肉の復活はすでに始まっているのであ
る。あるいは、死も生も、『十字架のイエス』を信ずるキリスト者にあつては、自
己においてあるのではなくて、かえて主のためにあるのである。自己とは何か。
すでに罪にあって死している者である。信のまなざしにおいて、《イエス＝キリス
トの形 (Gestalt) 》⁽¹⁾へと向かうことのない人間は、既に、つねに、自己自身の内
にのみ向かっている。われわれが、形なき世界へと目を向け、自己を超え出ている
というは主体性の幻想である。われわれが、人間と人間との間で、ただそれだけで、
Communication が可能であると信ずるのは、かけがえのない人の喪失の事実によ
ってだけでも崩れ去ってしまう程、脆い信憑性しかもっていない。それでも
Communication が成り立つというのは何に依るのであるか。われわれは、人と人
との間の Communication において、大いなる可能性をみている。それはいかなる
根拠と理由の上に立つてのことであらうか。かかる Communication は、時代を越
えて、永遠性のうちでの対話でさえ有り得る。われわれは、死によっては、決して
無意味とは化してしまわぬ永遠の価値の有ることを希求している。あるいは、かか
る価値は、われわれが、死から自由であることによってのみ、充実せられるといっ

てよいかも知れぬ。われわれは、果して、自己を超えたものを受け入れることなしに、かかる価値を遂行することが可能なのであろうか。死が絶望を招くとすれば、かかる絶望が癒されることなしに、われわれは本当に諸々の価値を認め得るのであろうか。これがわれわれの間である。われわれは、恐らく、自己の絶望を意識していない程度において、諸価値を認めているとさえ言い得るのである。不可欠のものとしての《生命価値》も自明の事ではあり得ない。それ故、ALBERT CAMUSが自殺の問題を哲学上の唯一の根本的問題であるとしたのも理由のないことではないのである。⁽²⁾ 人生はそれだけで美しいものではあり得ない。それは生きるに値するものか否か、われわれには、自己自身を超えることなしにかかる間に答えることはできないと思われる。人生は、自己のみで充実せられ得るものではないからであるし、現在の自己の生の意味は、現在を超えて、未来より到来する何ものかのまなざしに相關的に決定されると思われるからである。われわれが、決断し、行なう時、われわれは生にあってそうするのであるが、われわれがもし、かかる生を反省するとすれば、それが、やはり生あるものにおいて反省せられる限り、われわれは、決定的に、自分自身へとわれわれを送り返すところの自己を超えた何ものかを、少なくとも反省のまなざしの中へと組み入れるのでなければ、自己は自己自身に回帰するとさえ言うことも不可能であると言わればならぬ。われわれはその場合、ただ自己の内をかけめぐっているだけである。かかる自己の圏内にあって、生は疲れ果て、最後に死に会うことになる。⁽³⁾ このことは一つの不条理感をわれわれに与える。われわれは、自己の生に固執することによって死に会うのである。生に固執するということは、自己の生をただ自己自身によってのみ肯定しようとする欲求も含んでいる。自己の存在理由も問うことなしに人は死を選ぶことはないであろう。

しかし、かかる間にあって、われわれは未だ信の手前に居るのである。CAMUSが不条理としている生は信の手前にある生である。かかる生を唯一、生と思い込むとするなら、恐らくは、SARTREが言う如く、われわれの生には出口がないであろう。とすれば、人間の不条理な経験として死を挙げたとしても、何ら意味のあることと言うことはできない。実存哲学の多くは、合理的思惟が、まさに自己の限界を告白し、自己の無力さを露呈する間として死の問題を提出する。しかし、実存の哲学者は、合理的思惟が何故死を無意識へと追いやったのか、その欲求を解明しているであろうか。⁽⁴⁾

われわれは、まず、生についての積極的言明から始めることにする。

《「私が生命である」 — これがイエス＝キリストの言葉 (Wort) であり、啓示 (Offenbarung) であり、告知 (Verkündigung) である。われわれの生命が在るの《は、われわれ自身の外、イエス＝キリストの中においてであるというこのことは、《決してわれわれの自己認識から結論されることではなく、そうではなくて、外か《ら(von aussen)われわれへと生じ来る要求 (Anspruch) であり、かかる要求に対しては、われわれはそれを信ずるのか、あるいは、反対するのかのどちらかである。この言葉はわれわれの心の奥深く突き刺さり — 言葉が語られるのはこのこ《とのためなのである — そのために、われわれは、生命から、われわれの生命か《ら頽落していることを知るのであるし、われわれは生命に、われわれの生命に矛《盾して生きているということを知るのである。》⁽⁵⁾ われわれに迫って来るかかる力強い言葉を聞くことなしに、果してわれわれは、自己自身の生からも脱落してしまっていることに気づき得るのであろうか。かかる言葉が何よりも否^〇定^〇の声であることを知らず、聞かず、なおわれわれは生命であると言うことはできない。合理的思惟は、かかる言葉が《外から (von aussen)》来ることを知らない。それ故、自己の思惟が根源的に否定され、死へと帰着することにも気づかない。(この《言葉を聞かぬ》ことを次章で、身体論的に、言葉を《感じ得ぬ》こととして論ずることにする。) 合理的思惟が、自己自身の死を認め得ぬと言うことは、自己の外に在りて、自己へと、他の道の無きことを告げる《生命》即ち Jésus Christ その人を認め得ぬことを同時に告白しているに他ならない。《神よりの離反》が先行している可能性を少なくとも、まず問うことなく、《合理的思惟の限界》を語ることが出来るとは思われない。私は、《最後の Cartésien としての SARTRE 》という評に賛成する。そして、fauteを語らぬ他の哲学も、その限り、同じ DESCARTES の道を歩んでいると思わざるを得ない。Cogitoの限界即ち、RICOEUR の言う cogito blessé⁽⁶⁾ を自覚し得るのは、その cogitoの根に fauteの体験のあることを知ることによってのみである。もし、われわれが、合理的思惟に対決するに《実存 (existence)》という言葉をもって答えるとするならば、罪と実存を切り離して問うことは許されないのであろう。神なき人間の悲惨さはPASCAL の語っているところである。罪と実存の悲惨さを切り離し、《神なき》ことを実存の悲惨さからとり除くとすれば、われわれは始めから《救いなき》ことをも引き受けてしまうことにならないだろうか。SARTRE

が死を《pur fait》と語った時、⁽⁷⁾ 彼自身一つの状況を引き受けてしまったのである。それは《罪に死ぬこと》を意識の外においやって、《肉に生きること》と《死》であること (Romains, 8, 13) を知らぬ一つの状況である。かかる状況にあって人は、《car celui qui est mort est libre du péché. (Romains, 6, 7)》という言葉に何らの意味も見出さないであろう。mortを無化することは《la mort n'a plus de pouvoir sur lui. (Romains, 6, 9)》と言われる《lui》の代りに自己を立てることになりはしないか。かかる自己指定的 Cogitoは、求めることなく、《Miséralbe que je suis! Qui me délivrera du corps de cette mort? (Romains, 7, 24)》と言わないであろうか。SARTREがmortの無化と共に corpsをも無化しようとしたのは首尾一貫している。かかる意識は徹底的に外なるものを拒否する。conscienceを《conscience de . . . 》と規定し、自己の超越を目指しているかに見えるかかる conscienceが、《de . . . 》の対象から、単に、おそらくは《Invisible》という理由で、真に自己を超越している、と言われるに足る唯一のものを除外しているのは不可解である。かかる意識は、次のこと、即ち、実存が主体的実存であるのは、何より《内面性》を通してであることを意識しているのであるか。しかも、かかる実存者が実存者であるのは、身体を具え、そのことによって個性を有していると真に言い得ることによってであることを拒否するのであるか。《内面性》において生きる限り、自己の死なしに自己は超えられぬ。自己の再生は、自己の死を通してであるとすれば、われわれは、かかる再生が文字通り、《mon corps》の再生であると問わねばならぬであろう。パウロの言う《罪による死》は、まさに《Jésus Christ》の十字架上の死を強く指している以上、心も含めて肉の死であることは免れぬ。Stellvertretungとしての死を自己と無関係とすることによって、肉の死を認めつつ、しかもかかる自己の活動の所産である価値を永遠性の名の下で認めることは大いに幻想的生を生きることである。死は、自己義認を誇る者に対しては、猛威をふるい続けている。Stellvertretungとしての生と死を認めぬ限り、自己意識は無限の断罪の中で culpabilitéで有る他はない。かかる意識は本質的に閉じているのであり、《自己自身の死刑執行人》となる。⁽⁸⁾ それ故、まなざし (regard)の転換をわれわれは語るべきである。即ち、外から内へ、未来から現在へと来たるものにまなざしを向けることである。われわれはそこにこそ真に自己を超えて現在するものを見るべきであろう。われわれは、次章でまず、かかる自己自身を真に超えたものが

現在する場としての《mon corps》を問うことから始めたい。次にかかる身体の共同性の場として Communication の問題を問うことを通して、それが *résurrection* の希望なしには不可能であることを論じたいのである。

1 章 — mon corps — 自然的—身体的生の再生の道

《私は、もし生を絶対的なものとして取り扱い、忘却と不安との連続した交代の《中で、単に生きているものとして (*comme pur vivant*) 振舞うとするならば、《私は実存を失うことになる。可能的な実存としての私が現実的であるのは、《私が経験的に現われる限りにおいてではあるが、しかし同時に、私は、現象の《真只中において、かかる現象以上のものであるという限りにおいて現実的な《である。しかし、このことは、普遍的な命題として理解されるべきではない。》

— (G. MARCEL, “Essai de philosophie concrète” p. 357)

MARCEL の哲学の立場は、実存哲学の中で、最もよくキリスト教的立場を表明していると同時に、*mon corps* , 即ち、私がそれであるところの身体、をどこまでも首尾一貫して問の中心に据え続けているという点で、他の実存の哲学者と明確に区別される。*mon corps* を視座の中心に据えるということは、問に対する答えが、具体的なものを超えて一般者へと解消されることを拒むことである。これは二重の意味において重要な視点である。実存者が、自己の、あるいは、目の前の他者の死を前にして、かかる死を超えるに、この実存している他者あるいは私の現存を（あるいは、不在を）、無化することによって、あるいは、有るもの一般へと移すことによって超えることの不可能性をそれは告げているのである。しかし、他方、この実存者の運命は、—それが私の身体として死すべきものであるとするならば—まさにこの実存者が肉を具えたものとして独自の個性をもったものであるとする限り、そのようなものとして超えられねばならぬことが *mon corps* ということで要求されているのであるからである。私が、現実的に、すでに超えられて有るものの確信が、死の超り越えの可能性を開くのであって、その逆ではないということ、このことが、MARCEL の哲学の style を他のそれから分つ独自性を形づくっていると言いたい。《すでに超えられている》ということがなければ、おそらく、一方で SARTRE が身体の実存を通して示したように、*ma mort* は自己の実存の中に入ってくることはないのである。そうすることはおそらく、決定的に自己偽瞞に陥い

ってしまうことになるであろう。また他方、死を限界状況としてあらかじめ、認めるとするならば、JASPERS のように、現存在の死を避け得ぬ運命としつつ、次のように言わざるを得なくなる。《われわれは、たんなる現存在としては死すべきものであるが、われわれの永遠なものとして時間的に現われる場合には、不死である。われわれは、愛なきものとしては死すべきものであるが、愛するものとして《は不死である》⁽⁹⁾ 現存在の死と永遠性の実存経験を対比すること、そのことについては直接批判を加えることは差し控えたいが、しかし JASPERS が、現存在の死を不可避のものとして — このことによって、人は死を限界状況として引き受けるのだが — われわれに呈示するに、先にこう言っていることだけはつけ加えておきたいのである。《われわれは驚いてしまう。肉体をともなって復活したとは？ そ《んなことはあり得るはずがない。なきながらふたたび生あるものとなりうるなど《は不可能である。⁽¹⁰⁾》

私が MARCEL の視点が重要であるといったのは、まさにこの点である。ただ単に実存的意識というに限らず、さらに、かかる意識が永遠の価値を産出するいうに限らず、身体そのものが、具体的表出者として、経験的—現象的身体を超えて、しかも身体として現出しているということ、この規約を離れて有るということも無いということも言い得ないということである。しかし、われわれは、生ということについて、《実存的に生きることなしにもやはり生きている》と無意識のうちに考えてはいないであろうか。その場合身体は、かかる実存的生の成立条件を構成していると考えることになる。それ故、かかる身体的生の消滅は、実存的意識の担い手の消滅を意味するのである。意識はかようにして、自己の死に脅えることになる。かかる死の意識は無の意識として不安の感情を惹き起こす。もし、《実存的に生きることによって、即ち自由において始めて、生は生である。》という言明が文字通りに受け取られるとするならば、その前—後はまさしく死である。かかる確信を生きる限り、即ち、自己の自由を確信した人間にとって、死はもはや不安の動機とはならない。世界に即して (*être-an-monde*) 生きる意味を発見する道はその限り残されているとは言い得る。JASPERS の実存的言明もそのように理解されてのみ了解可能となるのである。つまり人間の生こそが実存的問となるのである。しかし、その場合、JASPERS の言明に逆らって次のように言わねばなるまい、即ち、かかる思维は永遠性を放棄するということを代償として支払わねばなるまいと。なぜなら、その

場合の人間の自由は、有限性の自由であるからである。死と有限性を切離した点で、功績を SARTRE に帰してよいと思う。生そのものが有限性の構造を有しているのである。パースペクティブの有限性、私の状況の有限性 etc.、一人称で語られる生にあっては、どこまでもこの有限性から逃れることはできない。しかしかかる有限性を、あるいは理念へと、あるいは概念の一般性へと踏み越えることによって一つの統一を希求することは可能である。あるいは、BERGSON のように、純粹持續即ち内へと実在性を求めて行く道も可能である。しかし、そのどちらにしても死のアポリアの主なるものは、かえって生の構造の中に見出されるということになる。生と死を切断し、その上で生の有限性を確定し、その後、かかる生を内かあるいは外へと越えねばならないのである。永遠性を願う生の2つの動きがここにある。生はこのものとしては永遠性をもたないものである。しかし、この生が現実的に永遠であるという願いそのものが現実的であり得る可能性はどこにもないのであろうか。しかしその場合われわれは、決定的に一つの点を取り逃してしまっていることになりはしないか。《しかしすべての証言は、弟子たちの信仰を証しているだけであって、その信仰内容の実在性を証しているのではない。⁽¹¹⁾》かかる言明は、哲学者として、普遍的に思惟することをその任務としている故にそう言われるのであろうか。あるいは、信仰を私的領野に限り、その限り、信仰の真理性を哲学的真理と対置させる配慮の故にであらうか。Réalité なき信仰は信の名に値しないと言わねばならぬ。《人がそのために生きそして死ぬイデー》はRéalitéを有している。KIERKEGAARD は、まさに、一般性へと解消される実存を実存とは認めていない。信仰はかかる実存者において始めて顕示されるものであろうからである。決定的な点は、この具体的な、個としての実存者そのものの生において信仰の奇蹟が現出するかどうかという点である。この点を回避して信仰のRéalitéを語ることはできないのである。KIERKEGAARD にあっても、『十字架のイエス』がその信仰内容を決定している。MARCEL がこの点を回避しているとは思えない。そこに《mon corps》に最大限のアクセントをつけて論を組み立てて行くMARCELの戦略があると私には思われる。いかなる間にあっても、mon corpsにおいて語られねばならないのである。

では、《Je suis mon corps.》という言明の中に何が含意されているのであろうか。《Si je suis mon corps, c'est en tant que je suis un être sentant;》⁽¹²⁾ 即ち私とは

私の身体であるという限り、私は《感じる存在》であるということである。Sentir ということを経験の条件として自己の存在について語るものでなければならない。感じるという状態において世界の意味を求めるのである。感じないところの私というものもないし、かかる身体を欠いた生もないのである。それ故、身体を物と表象し、しかる後に *âme* を思惟主体と想定することも禁じられる。*mon corps* の *priorité* の言明は、意識が、この私の身体を離れ外へと逃れゆく道をことごとく閉ざすようにみえる。*mon corps* を《une puissance d'agir (行為し得る力)》⁽¹³⁾ と言い換えることさえ禁じられるのである。かかる概念の中では *sentir* の現実的な統一を説明し得ぬからである、と MARCEL は言う。かえって *sentir* の方が私の行為を基礎づけているのである。行為は *mon corps* を思惟対象とすることを止める限りにおいて、即ち、私が私の身体である限りにおいて行為なのである。まず *sentir* というこの内密性 (*intimité*) において実存的生をとらえかえすことが重要である。われわれが、他者と共通の世界に参加しているという確信も、この内密性においてとらえられるのであって、そうでなければわれわれは再び、内において感ずることなき外在性 (*l'extériorité*) へと自己を失うことになる。

では、この《内において》われわれは何を感じ、しかも、この感ずるとはそもそも何であるのか。この間において、われわれは *mon corps* の規約がいかに厳しいものであるかを知る。私は、かかる間に、私自身が《感ずる》ということなしに、つまり私の身体において感じられるということなしには答えることはできない。しかも、私が感じてあるそのことが、単なる幻想ではないこと、一つの実在性を有しているということもまた同時に感じ取られるのでなければならない。MARCEL が《普遍的命題として理解さるべきではない》と言っているのはまさにこの意味においてである。しかし、われわれは、自らに根拠を置いて何かを実在的なものとして感じられるのであろうか。私の身体が外的対象と相関的に扱われるのでない以上、*sentir* の作用はもはや受容性 (*réceptivité*) ではない。実存性を保証するのは、物でもないし、自我意識としての私でもない。*sentir* とは《直接的に参加すること》⁽¹⁴⁾ であると MARCEL は言っている。われわれの間との連関で言うとなれば、参与すること (*participation*) において、即ち、何かに参与することにおいて、われわれは、われわれが感ずるものが幻想ではなく、実在性を有すると確信せられるのである。それ故、単に恣意的に何かを感じればよいというのであってはならない。われわれ

が参与するものは、われわれの *Sentir* を幻想ではなく一つの实在性を有すると確信させるにたるものでなければならない。*Sentir* はかようにして自己の真實性を求めるかぎり *foi* と密接に結びついているのである。*MARCEL* にあつて、《私は私の身体である》と断言することによって開かれるのは、まさに私が私の自己意識によって感じないでいたこのこと、即ち、真に自己を超えたものに他ならぬ。それを、世界とも他者とも言うことはなる程可能である。しかし、かかる世界、他者共に、単に道具的連関の下に現象しているこの世界、この他者以上のものであるということをおぼえてはならない。つまり、*Sentir* は、現象以上のものへと自己を開くのである。しかも、*Sentir* という以上、かかる現象を超えているものもまた、私自身であることを止めるわけではないのである。このような内的超越とも言われるべき事態を *MARCEL* は次のように要約している；《愛、それが欲望と区別される限り、つまり、欲望と対立せられ、自己がより高き一つ实在性——かかる实在性は私の根柢にあって私自身以上に私そのものであるところの实在性である——に従属する限りにおいて、即ち、（自己）自身 (*le même*) と他者 (*l'autre*) とを結びつけている緊張を断ち切るものとしての限りにおいて、愛は、私の見るところ、本質的な《存在論的与件と呼んでよいところのものである。》⁽⁴⁵⁾

この章を《死と超越》というテーマに則してまとめてみる。まず死が一つの不安となるのは、私がこの私の生を絶対化するところに存している。私が自己を私の身体であると意識すればする程、私は、自己自身以上のものへと参与している私を同時に感ずるのである。それこそが自由であり愛であると *MARCEL* は言う。私が自己を他者と区別し、私の生活をまさに私自身が所有しているもの、即ち、私の所有欲の対象であるかの如く見なすならば、私は未だ欲望の次元にあつて、実は、私はかかる私が所有しようとする生自身に束縛されているのである。かように生に束縛された身体は私自身から疎外され、奇妙なる物的対象——生きていると想定されつつ私がそれであるところのものと言うわけにはいかないもの、即ち、対象——身体 (*corps-objet*) ——と化するのである。かかる身体の死が私の自由を決定するとか、かかる死によってこそ生きることを意味が真摯なものとして私に与えられるとか言うことは決して言い得ない。私がもし私のもっとも中心において働いている *sentir* を停止せるとするなら、それによって、中を空虚にしたままで、他の、私と同等かそれ以下の *réalité* のみを私の廻りに認めるとするなら、私は死を私の最大の

有限性をなすものと、不安の中で、あるいは、一種の傲慢さの中で認めざるを得ないであろう。私は、その場合、自己の中心を忘却し、たえざるそこからの逃走としての際限なき *divertissement* の中で、しかも自己の行為が *divertissement* であるとは決して意識することなく、次から次へと生きる意味を探し求め、結局は疲れ果て、もとの無一感情へともどらざるを得ない。誰れをも自己の中心にあって愛せぬ生とは何であるか。われわれは、それ故、*mon corps* の真只中において *sentir* を働かせねばならない。われわれはそれを愛と名付けるとするなら、われわれの語るべきは愛の再生であると言わねばならないであろう。このことを忘却して、あるいは永遠の生を、否、生命一般をさえ、あるいは不滅の価値・正義・善 etc. を語ることは、人間を、その中心において、無一感情なものと取り扱うことである。人格とは何であるのか。感情を欠いた動物は動物以下である。否、われわれの真に恐るべきは、かかる感情の空白の中へと、他なるものが入り込むことである。決して人間ではなく、決して私そのものではなく、決して愛として働きようのないものに私の自由を譲渡してしまうこと、その結果、無限の欲望の追求以外に決して満足を得ることがなくなることを私は恐れる。passion とは自己の自己による束縛というだけでは言い足りない。passion は何ものかによって駆り立てられているのである。《 Ainsi s'écoule toute la vie; on cherche le repos en combattant quelques obstacles et si on les a surmontés le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. Il en font sortir et mendier le tumulte. 》⁽⁴⁶⁾

2章 身体の共同性 — 罪と現実

《その顔の像は深さというものを持っている。世界の始まりにおける人間創造と、
《現に在るがままの人間の像との間には、人間の罪が横たわっている。その罪の
《中に人間の像の深さが存しているのであって、ある一人の人間が自己の罪を感
《ずることが大きければ大きいほど、彼の人間性の像はそれだけ一層深くなるの
《である。》

— (MAX PICARD, "DIE FLUCHT VOR GOTT" 4. Auflage. S. 174)

《私の身体》について問うことは、とりもおさず人間について問うことである。
この人間において、生と死の問題が切実なものになるというのも、生と死という問
題構制そのものが、かかる人間の存在様態 (mode d'être) であるからに他ならな

い。つまり、われわれが、いかなる意味で《生きている》と言うのかどうか、それに対応して死の意味も規定されてくるのである。問はどちらから、つまり生からあるいは死から始まるとしても、われわれは、その問の両端をつねに丁解しようと努めるのでなければならない。生を誇ることによって死が、死を誇ることによって生が隠されてはならない。言葉が、つねに一人の人間の中心においてとらえられ、そして語り出されるとするなら、また、沈黙が空虚そのものである無一感情にとって代られることなく、その位置すべきところに置かれるとするならば、われわれは、おそらく、生と死を他のものと分離して、主題化するという愚を犯すことはなかったであろう。しかし、私は何故かかる愚挙を犯しているのであろうか。私は、誇ることの醜さにおいて、一つの地点に達することを願っているかのようなのである。しかし、われわれが真理に到達し得るのは、美しき言葉が語られることによつてのみであろう。それ故、美しき言葉を語らぬわれわれは何ら真理を語っているのではない。語っていないが故に、言葉の塵芥に塗れているのである。われわれは、おそらくは、語る前に聴くべきであつたのである。聴くことにおいて真理は語り出されるのであるからである。しかし聴くことは、この頑なな自己の死を待たねばならぬ。しかも自己の死を死として自覚し得るのは聴くことの後である。聴かざる自己は、自己の死を知りようがない。死が過去形において回想されるという RICOEUR の指摘は重要である。⁽¹⁷⁾ それ故、信仰の手前にあるものとしての限り、われわれは死につづ語り、問うているに他ならぬ。罪を分泌しつつ語る言葉が美しいはずもない。しかし、美しさに憧れる余り、われわれは、自己存在のこの罪深さを忘れるべきではないのである。一見美しい言葉が魂の死を隠し持っていることは大いにあり得ることであるからである。もし人間の顔が、その深さをもたぬことによつて、罪の自覚の欠如を示しているとすれば、われわれは、自己の罪を意識より遠ざけるのではなくて、しかも、かかる罪の自覚の大いなることを、自己の人間の顔の中に、一つの人間の顔として、まとまりの中に刻み込んでいるのでなければならぬであろう。PICARD が言うように、かかる人間の顔は信仰ある (gläubig) ものの顔である。われわれが真に二者択一の前に置かれるのは、まさにかかる地点においてである。われわれは顔をもって出現している。そうである以上、われわれは、つねに選択してしまっているのである。選択には、つねに決断が伴っている。決断なき選択はあり得ない。現代における忘却は、かかる決断の忘却であり、選択の結果の忘却である。われわ

れは決断していないかの如くなのである。否、決断する自己はすでに自己の外に置かれてしまっているかの如くであると言ってよい。しかし、人間は一つの顔をもっている。そして、その顔は、決断なき決断の、全くの忘却の顔そのものである。

それ故、人間の顔は一つの結果である。われわれが未だ罪の中におり、罪において死につつ語るとすれば、われわれの顔の中には一つの線が刻み込まれつつあることを意味している。われわれは可視的なものを超えて、一つの不可視的なものへとまなざしを向けつつあるのである。われわれは、たえず、このものへとまなざしを向け続け得るのかどうか。顔を向けるということは、同時に一つの顔が、まなざしが、私へと向けられ続けていることである。かかる、私において私を超えているものは、おそらくは、私が彼に顔を向けるか否かにかかわらず私へとまなざしを向け続けているのであろう。かかる他者は、私が私の中心において、それを愛として感じる時のみ、《toi》と語り出されるものである。愛における sentir は私を超えて私自身なのである。

われわれの廻りに、罪を深く刻みつけ、かつ、不可視的なものへのまなざしをそこに示している一つの顔がないとするなら、われわれは見ることに絶望してしまうのではなからうか。われわれの共同性の意味は、もし、すべてがすべてと同じ一つの平板な顔しか持ち合わせていなかったとするなら、何程の値うちがあるというのであろうか。言葉が、共同性のうちにあって、すでに語られていないとするなら、われわれは、かかる共同性を捨て去り孤独の中へと自己を押し込めるがよいであろう。しかし、かかる行為は一つの裏切りである。それは二重の意味でそうである。われわれは初めから罪を自覚しているのではなかったのであり、その限り、私は、私が嫌むべき共同体の強き一員であったと言わねばならぬ。他方、私は言葉を共同体の中で聴いたのである。共同体は言葉を準備していたと言ってよい。この私の身体の中に言葉が語り出されたと同じく、共同体の内に言葉は、既に、語り出されていたのである。われわれは身体の外態と共に、共同体の外態を、共同体の固有の存在様態であると考えべきではない。では、われわれは、かかる共同体をいかなるものと考えればよいのであろうか。

共同体を身体との連続において問うとすれば、かかる共同体は肉としての共同体である。それ故、かかる共同体は自己の罪を強く感じている共同体にして始めて人間の顔を持ち得るのである。かかる共同体は罪故に死につつあるとしても次の可能

性を認める限り、しかもその意味においてのみ生かされていると言い得る。《 Et si Christ est en vous, le corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais l'esprit est vie à cause de la justice. (Romains, 8, 10) 》それ故、われわれが問うのは、mon corps と切断された共同体でも、Esprit を持たぬ共同体でもない。Esprit はここでは単に理念 (Idée) でも概念 (Concept) でもない。それは mon corps の中心において働いていた Sentir そのものである。かかる Sentir は Être へ参与しているのである。われわれは、かように、より高い Réalité に参与して働いているものこそ Esprit と呼ぶのである。それ故、かかる Esprit なき共同体は共同体の名に値しない。それは身体を corps-objet となし、そこに sentir の働きをみななかったと同じく、何にも感じぬ共同体である。つまりかかる共同体は愛なき共同体なのである。身体を対象—身体としてどこまで記述を押し進めても、そこから、あらかじめ Esprit が除外されていたが故に、決して精神へとは達しないと同じく、かかる共同体は精神に達することはないのである。しかし共同体の分析は、それが、まさしく、われわれの内的意識の疎外集合態である限り、そこに精神の疎外態を精神として記述する危険性を含むことになる。それ故、共同体批判は、精神が疎外形態へと頹落してしまっているのをわれわれに気づかせるに必要な手続である。身体を精神と容易に分離させる思惟が、共同体に関しては、そこに自己を含めた精神性が外化しているとみるのである。単に、かかる外化してしまっている精神を内面化することによって精神性を回復し得るとかかる思惟は思い込むのである。しかし、真に精神と言うに足るものへとは、自己の主観性をいくら無限に拡大するとしても、到達不可能である。共同体への無限の拡散と主体的思惟の無限化とは重なり合っている。言葉は中心をもたず、とどまるべきところを知らず流れ続けている。共同体を語りつつ、かかる思惟は、ひとり自己の欲望を語っているにすぎないとも言い得よう。かようにして、われわれは、身体においてとは反対の批判を共同体においてはなすことになるのである。身体が物として現われると同じ体制において、共同体は精神として現われている。精神は共同体において神となり、身体は物として捨て去られるのである。共同体は、人間の身体の大いなる屠殺場と化する。一方、精神は精神で、共同体において自己の死を知るまで人間の身体を葬り続けることになる。かような共同体に、否、精神に、われわれは Communication を期待すべくもない。しかし、われわれは、われわれの身体の再生、すなわち、私自身の中心における

Sentir の蘇生をめざす限り、われわれは、対話すべき toi を待たねばならず、toi の声を聴かねばならぬ。

かくして、mon corps の次元から、身体の共同性へと一步踏み越えた地点で、われわれは、次のことに気づくのである。つまり、かかる共同性の次元は、徹頭徹尾《精神》の世界であることをである。それ故、罪 (péché) という人間の精神に密接な関係を有する言葉が最もその場にふさわしく語られる場合は、この共同性の場において他にないのである。即ち、われわれが現実を切実に感ずれば感ずる程、罪はわれわれの現実となるのである。われわれの現実とは、神よりの離反である。しかし、このことは、私の身体が、すでにその中心において超えられているのでなければ mon corps とは言われ得なかったように、《Et si Christ est en vous,》ということがなければ言われ得ないということは留意しておくべきである。ともあれ、現実には罪深いと言わねばならぬ。しかし、かかる罪の現実において初めて人間が出現するのである。人間とは、次のような文脈において初めて使用され得るものと私は理解する。《もろもろの事物は「人間によって名付けられるために」もう一度人間の前にもたらされるのである。もろもろの事物がまだ名前をもたず、人間によって名前をあたえられるのを待っていたあの太初の世界が、もう一度ここにあるのだ。(M. PICARD, 『ゆるぎなき結婚』, 佐野利勝訳, みすず書房, p. 22 (傍点筆者))》人間が、このようなものと理解されるが故に、人間は、人間が Imago Dei として創られた太初の世界と、そこからの頽落態としての現実との間で、つねに罪的存在者なのである。かかる人間の形成する共同体は、この人間の相互的自己超越、即ち、Imago Dei として、太初の世界の創造作用 (création) へと参与することなしには、真に形成されるということはなく、その場合、頽落態としての共同体の自己運動の中に、人間は名付けるものとてなく、それ故、自己をも他者をも人間と呼ぶことさえなく、身を任せ、とどまることを知らぬその流れに押し流されて行くのである。《人生はかようにして流れて行く》という PASCAL の言葉は先に引用しておいた。それ故、われわれは、何の前提もなく、《人生は具体的である。》とか、《共同体において、人と人との関係において、人間は人間である。》と言ってはならない。われわれは、Communication が成立するには、それだけの条件を備えていなければならないと考える。人間がその顔を失ない、人間性を失なっていて Communication は成立しない。単なる相互の『人間』の交流は交流ではない。人間が閉じた自己意識

の中にいる限り、他者は、自己のまなざしの餌食であることは SARTRE が否定的に示したことである。Communication は mon corpsとしての私と ton corpsとしての汝の相互交流である。かかる間身体的構造を持つものとして共同体を考えるとすれば、かかる相互関係のうちには、すでに、かかる関係を越えたものへの参与が内在している。相互に、身体を中心において sentirを働かすということは、自己を、自己に即して越えたものにおいて働かされていることを含意しているからである。このことが中心の軸となって、はじめて、Communication は、相互人間的なのである。そして、かかる共同体が成立しているとするなら、その時、はじめて、共同体は、われわれの持続(durée)の場となるであろうし、われわれのEspritは、ますますわれわれ自身の chairを内より超えて愛としての輝きを増すであろうと言い得るのである。共同体は、その場合また、われわれ自身を内より超え、しかも、われわれが、その中心において共に与っているものとして、かかる超越者の chairそのものである。もし、十字架上の Jésus Christ に的を合わすとするれば、chairとしての共同体は、死と復活とを同時に合わせ有するものとして現在していると言うことができよう。

Culpabilité (罪を自己の中心において感ずる意識)は、résurrectionの可能性なしには閉じた意識ではあるが、もし、その可能性を希望し得るなら、つまり、foiのまなざしにおいて、résurrectionをévénementとしてとらえるならば、culpabilitéは人間を人間たらしめる上で、即ち、人間の顔を形成する上で、不可欠の意識となる。即ち、culpabilitéは人間の《coeur》の根源的有り方の一様態となるのである。かように、共同体を二重の相の下にとらえるとするならば、つまり一方で、culpabilitéの意識が、自己の内面性において、自己の存在を coupable (咎あり)としたところの、その現実性としての罪の共同性と、それにもかかわらず(この en dépit de ということに RICOEUR は espérance の可能性をみている)、かかる共同性は、人間を再び立ち直らせることとしての、Vergebungの Idéeを持つということを考慮に入れるとするならば、われわれは、間人格的關係(Relation interpersonnelle)としての Communication が成立し得るのは、まず、一方で、われわれ自身を、罪的共同体の一員として、社会的・相互主体的規定を受けているものとして、まさに、自己自身のcoeurの悲しきことを能動的に指定することを通して、自覚へともたらずことによってであると言うことができる。しかし、他方、かかる人間の現実とし

ての罪的共同体の《真理》が構成されるのは、自己を超えたものの《絶対的まなざし (regard absolu)⁽¹⁸⁾》の下でのみであることを忘れてはならぬ。Erlösenの可能性も、同じかかるまなざしの下にある間人格的關係としてとらえられねばならぬことを意味するのである。この救済の共同性の視点を提起するが故に、Communicationの問は真に倫理的問となり得るのである。mon corpsの次元にあつては、身体は、確かに、êtreへの参与において自由を獲得しうるのであろう。そして、かかる人間的自由が、autonomieとしてでも、hétéronomieとしてでもなく、かかる次元を超えた汝によって方向づけられているということは示し得る。しかし、間身体的かつ精神的な Communicationの次元においてはじめて、人間の歴史の現実が、罪として、欲望の歴史であり、かかる欲望の生み出す《idoles》によって人間が無限にかりたてられていることが示されるのであり（さもないれば、象徴が偶像に墮して、人間が諸々の集団的狂気に陥いるということはなかったであろう）、かかる現実が、われわれ自身の身体の現実であるが故に、われわれが、われわれの身体を内に超えると言う場合、かかる共同性としての現実そのものが、全体として、超えられねばならぬことが Communicationの真の課題なのである。mon corpsを主題として取り扱えば、そのことは、可能性としては示され得る。愛であり、信仰であり、êtreへの参与が希求として示される。しかし、人が、真に人間の顔に出会い得るのは Communicationにおいてより他にない。それ故、救いということで、単に《私》の救いのみがめざされるのではなくて、（そうとすれば、私は私の死のみにふるえおののいているばかりであり、汝の死が私の最大の苦痛となる人間の根源的有り方を説明し得ないのである）まさに、moi-toiの共同的關係そのものが救いのうちに有るのでなければならない。mon corpsも ton corpsも、かかる間身体的關係において形成される共同的現実も、一つの地平、終末論的、超越的地平においてとらえられることによってしか、救いの可能性はないのである。私の身体の持続は、主観的・現在の意識の自負をうち砕くのである。かかる意識は、絶望の中でしか、しかもその忘却の中でしか、それ故、自己を喪失することによってしか、救いを語り得ぬのである。《救い》の概念は、《incarnation（肉化）》の概念と結びついてはじめて、内的かつ概念たり得る。つまり《salut》は個性的にして共同的 Communicationの中心概念なのである。それが《incarnation》として語られねばならぬことは、即ち、esprit-chairとして語られねばならぬのは、《最も卓越したものが最も内的な

もの》として、即ち、永遠的なものが、肉体をもった人間として顕示されるのでなければ、Communication においてはじめて、真に生きられる意味を感じ得るわれわれにとって、何の救いともならぬからである。《mon corps》は最後の譲歩しえぬ一点を主張している。即ち、[^]ame は corps なしには、救われ得ないことである。しかし、Communication の示すのは、主観性 (subjectivité) は共同体的 totalité なしには救われぬことである。つまり、mon corps の中心において、自己を越えて、自己自身以上に自己自身なるものは、Communication において、Incarnation として、即ち、生命として、われわれの内面性へと語りかけてくるのである。それは、内面性としてのわれわれが、相互に外なるものと共に、同時的に、救われることなしには不可能なることを示しているのである。

終　　り　　に

われわれは、《死と超越》ということで、倫理的次元の前後についてのみ語りすぎたかも知れぬ。《信仰》の言語は、倫理を超えた次元において語るべきであるとも言われ得よう。さらに《mon corps》の中心において働く《sentir》が、かかる身体を超越した歴史的諸価値へと照準を合わせ、その sentiment のうちにとり込むことの内的かつ現象学的記述なしには倫理とはなり得ぬと言われるかも知れない。そう言われれば、実のところ、私には返す言葉がないのである。それ故、この論文は、一つの序説としての意味しかもっていない。しかし、RICOEUR の言うところの解釈学的循環、即ち、《Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre.》¹⁹を、もし承認するとするなら、そして倫理学が、すでに歴史的に人間によって産み出されてきたところの諸価値を無視しては語り得ぬとすればなおさら、われわれがすでにそこに帰属 (appartenance) しているところの文化的偶然性を引き受ける解釈学を無視し得ぬとすれば、われわれは《croire》なしに、諸価値を《了解》することも、そして、いかに、どの諸価値に的を合わせればよいかわからぬであろう。それに応じて croire の作用が働いているのであるからである。かかる foi の主体について反省することなしに思惟は具体性をもたぬであろう。そして、非キリスト教的伝統の中にあるわれわれにとって、《自由》、《責任》、《愛》、《歴史性》等々の了解は、それが西欧的伝統の内働いている discours であってみれば、われわれの内において foi のまなざしを確定しておくのでなければ、諸価値の現象学的探求という困難な長い道に耐えることはできないであろうと思わ

れるのである。われわれは、そこにおいてはじめて、comprendreが croireを豊かにすると言い得る出発点を定めねばならないのである。私がこの論文で、私の出発点として認めたのは次のことであった。即ち、およそ限界状況としてのみ死の体験はわれわれにおいて引き受けられ得るものではあるが、かかる体験を死の経験にまで上昇させて、この経験を私が了解しうるものと認めうるには、mon corpsという端的に身体性の次元にあっても、身体の共同性としてのCommunicationの、精神性が特に問題となる次元にあっても、一つの特権的経験、即ち、Jesus Christの、《肉体》による《贖罪》と《résurrection》という逆説に満ちたévénementを私の了解作用の中核におくのでなければ、可能とはならないであろうということである。身体の死と、精神の死としての罪は、相互に死の経験にあって他を強め合って、まさに避け得ぬ宿命の如くわれわれに迫ってくるのである。この圧倒的力に対して、われわれが唯一対抗し得るに足るものと認め得るのが、かかる逆説的・特権的événementであるという croireを私は了解に先立ち、自己の中心において働かすのでなければならなかったということである。しかも、かかる croireは、自己の内において、自己を超えたものの《don》としてのみ働かされ得るのであってみれば、私にとっては、確かな一つの出発点なのである。いかなることとしてかかる事実を解釈すればよいのかは、われわれが、moi-toiの共一視向(co-visée)としてのCommunicationを通じて、現実的・歴史的諸価値に会うことによって答えるべきである。かかる現実とは、再びわれわれの内面性へと送り返されて、罪の苦悩の中で生きることを、われわれに反復させるであろうけれども、しかし、その場合、かかる罪は、もはやわれわれのEspritを無に帰することはないのである。Sentirは amourであり、そのようなものとして croireは同時に espéranceでもあるからである。かかる espéranceに従っての自由によって、はじめて、自然的生命は肯定され得るのであり、責任性の概念は、そのことによって真の基礎をもつことを示すのがわれわれの次の課題として残されているのである。

〔註〕

(序)

- (1) DIETRICH BONHOEFFER, "ETHIK", München, 1949. s. 85 ~ 91 参照
- (2) ALBERT CAMUS, "LE MYTHE DE SISYPHE", Paris, 1942. 所収
L'ABSURDE ET LE SUICIDE 参照

- (3) DIETRICH BONHOEFFER は、『行為と存在』（国谷純一郎訳、新教出版社）で、『キリストから離れた世界は、自己閉鎖的であり、すなわちすでに過去である。この世界の生命は、反省である。やがて来たるべきものは、直接的な受容か、または拒絶を要求する。反省はここでは拒否である』（p. 198）と言っている。われわれが *Fides directa* の中に決定的に踏み込む限り、反省そのものも超えられるであろうことは重要な指摘である。それ故、一方で *comprendre*（了解）のための反省を、他方で *croire*（信）を問うわれわれの立場は、両義的段階にとどまっている。そもそも *Fides directa* にあつては、死も罪もないのである。それ故、死を問うこと自体、その手前にあることを告白しているのである。しかし、かかる状態にある自己にとって、*croire* のためにかかる自己を了解しようとすることは一つの課題として立てられ得るであろう。しかしそれが、やがて来たるべきものを拒否する口実となつてはならないことは言うまでもない。なお、《来たるべきもの》という表現が終末論的地平において語られていることに留意されたい。
- (4) 合理的思惟の限界ないし、かかる思惟が考えずにおいているもの、あるいは、考えずにおきたがつているその欲求を理解するには、D. BONHOEFFER の言う《*Todesvergötzung*》（“*Ethik*” S. 83 ~ S. 84 参照）に陥いることなしに、自然的生（*natürliche Leben*）を基礎づけることによって始めて可能である。合理的思惟が忘れていることは、*Vernunft* そのものも *Sündenfall* に全面的に関わっており、この事実根拠を置いているということである。*Vernunft* のみが *Sündenfall* の事実を免れ得ているというのは大きな幻想であろう。かかる幻想からは、生の絶対化、自己自身の絶対化が生ずる。かかる幻想は、究極的なものとの連関で自然的生をとらえないことに帰因していると BONHOEFFER は言うのである。しかし、また、われわれが避けねばならぬのは、*Vernunft* と *Sündenfall* とを結びつけつつも、究極的なものとの連関可能性を認めることを回避し、そのことによって *Vernunft* そのもの、つまりは、自然的なるもの（*Das Natürliche*）全体を否定すること、即ち、死の偶像化の道である。それは《*Natürliches Leben ist gestaltetes Leben*. (OP. cit. S. 158)》であることを忘れてしているのである。あるいは、もっと悪いことに、かかる《形ある生》に反逆しているとさえ考えられはしないかどうか一度は問うてみてしかるべきであろう。RICOEUR も FREUD の《幻想批判》としての《還元的解釈》の道を評して次のように言っている。

« ce qui seul peut échapper à la critique de Freud, c'est la foi comme kérygme de l'amour: « Dieu a tant aimé le monde ... »; » — De l'interprétation, p. 515

それが《FREUDの批判を免れ得る唯一のことである》という言明は、freudismeが《形而上学的及び宗教的対象の死の道の一つ》(op. cit. p. 509)であることを認める RICOEURの言であることを思えば、われわれは、一つの決定的決断を迫られていると言わねばならないであろう。序に、われわれは、あまりに容易に、FREUD, MARX, NIETZSCHE と並んで KIERKEGAARD, BERGSON, KANT を同時に受け入れているのではなかろうか。受け入れるには受け入れるに足る決断と恐らくは信仰を必要とするのではないか。自己を athéisme として選ぶなら選ぶでその運命を甘受するのが正直と言うものであろう。ある一人の正直な哲学者が、BERGSON に、DESCARTES に、KANT に反対し、FREUD, MARX にもあきたらず、しかも神を自己と無関係のものとし、実存的 athéisme の道を突き進み、その果てに、すべてに裏切られたかの如くにこの世を去って行ったのを見る。かつて彼と共に考え、生きた私にとって、SARTRE の哲学とは何であつたろうか？ SARTRE は、この世の生の意味を徹底的に問うたのだと思う。しかし、かかる生の意味を付与するところの自由の意識の根源を問うことはなかったのだと同時に思わざるを得ない。MARCEL に師事しつつ、SARTRE の影響を色濃く残している RICOEUR が、《解釈学》という回り道を通して最終的に問わんとしている事柄が foi であることは軽易すべき事ではない。彼の解釈学は他に逃れるすべのないことを自己自身に確信させる作業である。人間的自由の有限性を示しつつ、現象学から急カーブを描いて離れ解釈学的方法をとるところに、SARTRE と RICOEUR を切断する点がある。もし、自己の生も含めて人間的現実を fautive, 即ち、咎ありと認めるのでなければ、そして、かかる人間の現実的生が transcendance, 究極的なものと連関しているという信なしには、解釈学は事柄の半分しか見ていない。否、結局は、人間から世界に一刻して生きる意味を悉く奪ってしまうところの《還元解釈》に身を屈することになろう。さもないければ、かかる解釈を無意識に追いやることによって再び幻想へと自己を賭けることになり終る。無意識は意識一化する (devenir-conscient) ことによってしか超えられないからである。《devenir-conscient》が arché と telos を共にその

内に持つ sujet においてしか可能でないことは RICOEUR “Le Conflit des Interprétation” p. 172 以下参照

合理的と言われる思惟が死をついに正面から語り得ぬ、より直載な理由はおそらく次のことによるであろう。

《ここではまた人々は、この断続によって死ぬのではない。逆に、人々はこの断絶によってこそ、はじめて生き延びているのだ。人は生命をこの断絶でもって操っているのだ。つまり、ここでは人間は生へと破れているのである。人間は生きんがために破れるのであって、死へと破れているのではないのである。》

— MAX PICARD, 『われわれ自身のなかのヒトラー』 佐野利勝訳, みすず書房 —

(5) D. BONHOEFFER, “ETHIK”, S. 232.

(6) PAUL RICOEUR, “LE CONFLIT DES INTERPRÉTATION”, Paris, 1969. p. 173, p. 239.

(7) J. PAUL SARTRE, “L'ÊTRE ET LE NÉANT”, paris, 1943. p. 630.

《死は単なる事実であって、誕生と変らぬ。死は外からわれわれにやって来て、そして、われわれを外にあるものに変えるのである。結局、死は誕生と異なるところは全くないのであって、誕生と死の同一性をわれわれは事実性 (facticité) と呼んでいるのである。》

(8) P. RICOEUR, “FINITUDE ET CULPABILITÉ, II. LA SYMBOLIQUE DU MAL”, Paris, 1960, p. 141.

(1 章)

(9) K. JASPERS, “KLEINE SCHULE DES PHILOSOPHISCHEN DENKENS”, München, 1965. S. 165.

(10) op. cit., S. 141.

(11) op. cit., S. 141. (傍点筆者)

(12) G. MARCEL, “JOURNAL MÉTAPHYSIQUE”, Paris, 1927. p. 236.

(13) op. cit., p. 253.

(14) op. cit., p. 251.

(15) G. MARCEL, “ÊTRE ET AVOIR” Aubier, Paris, 1968, p. 210

(16) B. PASCAL, 《PENSÉES》 LAFUMA 版 断章 136, 訳をつけるとすれば、
《かくして人生のすべてが流れ行く。人は、休息を探し求めて、いくつかの障害

《となるものと闘うのである。そして、かかる障害を乗り越えてしまうと、休息は、《それが生み出すところの退屈さによって耐え難いものとなる。休息から逃れ出て、《喧噪を乞い願わねばならぬのである。》現代人はかかる休息の生み出すのが何であるかを賢くも予見し、どの空間からも退屈さを放逐し、その空白を *tumulte* で埋めようと、社会の機構のすべてをあげて努めているように見える。かかる人間の欲求が作り出した *média* がさらに新たな欲求を作り出すという事態は、欲求の悪無限の *type-idéal* の現実化とさえ言いたくなる。しかし、所詮、そのままでは、人は休息を休息として安らうことができないとすれば、逃走は悲鳴にも似た人間の叫びとなってしまふであろう。かつて *PASCAL* が文字で示しておいたことを、映像で訴えねば、そして騒音で迫らねば、人は自己の悲惨の状態を感じ得ぬまでになったのだとさえ言いたくなる。それでもわれわれは何も感じ得ぬというのであろうか。

《 . . . , so hört man jetzt manchmal eine Stimme klagen: „Das Wort ist tot“! Die Menschen halten einen Augenblick an, sie nehmen die Stimme mit auf ins Grammophon, und jetzt im Grammophon ist es keine klage mehr, sondern im Befehl: „Das Wort sei tot,“ — sie hören den Befehl und flichen weiter. 》 — *MAX PICARD, Die Flucht vor Gott, S. 133.*

こう *PICARD* が書き記して 47 年が経つ。Flucht の諸相はますます狂乱の度を増して、われわれの眼前で展開されている。嘆きの声さえ絶えて久しいとわれわれは思わないであろうか。

(2 章)

(17) *P. RICOEUR, “LA SYMBOLIQUE DU MAL”, p. 142. 参照*

(18) *op. cit., p. 82 ~ 87 参照*

(19) *op. cit., p. 326*

(まつしま あきひさ 京都大学文学部研修員)